Автор: Летуновский В. (Россия)

В работе «Психотерапия и религия» Виктор Франкл говорит о том, что его экзистенциальный анализ есть не анализ экзистенции, а анализ с точки зрения духовной экзистенции [30]. А экзистенция как таковая раскрывается только в действии и сама есть действие, поэтому мы не вправе говорить о том, что мы анализируем саму экзистенцию — это невозможно. Не легче и с духовностью: «Духовность человека — это вещь в себе. Она не может быть объяснена чем-то внедуховным. Она может быть обусловлена чем-то, не будучи этим детерминированной» [30, с. 19]. Как же в этом случае нам разобраться в том, что же такое «анализ с точки зрения духовной экзистенции»? Для того чтобы приблизиться к раскрытию этого не самого простого вопроса, обратимся к работам других экзистенциально-ориентированных философов и психологов.

Если у Сартра, Камю и Симоны Бовуар человек сам определяет свою судьбу и его сущность есть абсолютная свобода, а его выбор безотносителен и безосновен, то у Хайдеггера этот вопрос решается совсем иначе. Свобода есть допущения сущего Быть, т.е. раскрытие Бытия. Лишь поскольку человек, экзистируя в истину Бытия, принадлежит ему, постольку из самого Бытия может прийти указание предписаний, которые должны стать для человека законом и правилом. Опору каждому поступку дарит истина Бытия:

«Само бытие — это значит присутствие присутствующего, т.е. двусложность обоих в их простой односложности. Оно есть то, что захватывает человека, требуя его, чтобы он отвечал ее существу. Человек тем самым осуществляется как человек, поскольку отвечает требованию этой двусложности и так свидетельствует о ней в ее вести» [33, с. 289].

Ряд исследователей уподобляют Бытие Хайдеггера Дао или «у-вэй» Лао-Цзы, которые суть бытие как недеяние, т.е. поведение, не нарушающее жизненной гармонии и естественного хода вещей. Ведь Дао, как и Бытие Хайдеггера, не есть, оно дано прежде всех вещей. Оно столь же невыразимо, безымянно и существует до всякой определенности, однако дает определенность всему сущему в мире. Добродетель у Лао-Цзы состоит в верности Дао. Хайдеггер также говорит о верности Бытию, отдаче Бытию и укорененности в Бытии.

Та же самая тема, однако уже несколько в другом звучании, проходит стержневой линией сквозь творчество Габриэля Марселя, для которого отношение человека и бытия приобретает священный, сакральный смысл. Марсель говорит об онтологической потребности человека, о его стремлении быть бытию причастным [19, с. 49–72]. Он уподобляет бытие свету, а сущее — «озаряемому». Однако уже у него намечается некий

поворот (так же ярко выраженный у Франкла) от понимания бытия как амбивалентного Дао к благодатному свету, «озаряющему» сущее. Антуан Сорг, один из персонажей его пьесы Марселя «Эмиссар», которому автор сочувствовал, говорит так:

«И да и нет: это единственный ответ, когда дело касается нас самих; мы верим и мы не верим, мы любим и не любим, мы есть и нас нет; — это происходит оттого, что мы на пути к цели, которую всю целиком мы видим и не видим» [19, с. 182].
Если не знать заранее, что это Марсель, можно было бы принять данный отрывок за цитату из «Дао-Де-Дзин». Т.е. опять все тоже амбивалентное Дао. Однако чуть далее, в том же третьем действии пьесы, Антуан Сорг говорит следующее:
«Есть лишь эти непроницаемые воды, этот мир света, там мы уже не выбираем; там нас выбирают, ибо это мир благодати: он делается все более различимым по мере укрепления нашей веры в него» [19, с. 183].

При этом Марсель предостерегает от необдуманной объективации благодати, т.е. отношения к ней как к причине — тогда благодать становится источником псевдознания и перестает быть благодатью. Онтологизируя благодать, Марсель уходит от амбивалентности Дао-Бытия. Благодать есть Дар, который человек волен либо принять, либо отказаться. Истинное освобождение происходит в акте смирения перед благодатью. «Свободе, достигшей высшей степени осознания себя, надлежит в некотором роде освободиться от себя самой».

Как и у Хайдеггера, «подлинный» человек Марселя предан Бытию и следует его «Зову». Что же тогда меняется? Прежде всего, меняется отношение к тому, с чем человек сверяет и согласует ход своей жизни . И в этой смене отношения изменяется сама настроенность, «основная мелодия» его жизни. Хайдеггер и Марсель настроены на Бытие по разному. Если у первого больше звучит долженствования, то у второго в большей степени присутствует благоговение. Благоговение — Благодать; в этом общем корне-основании «Благо» (вспомним Хайдеггера: «Язык — дом Бытия») заключено единство Бытия-дающего и — человека-принимающего.

Попробуем тщательно осмыслить само «Благо» как таковое. Что нам вообще позволяет говорить о «Благе»? В русле онтологической проблематики «Благо» есть нечто такое, чему безусловно стоит быть. А то, чему безусловно стоит быть, есть абсолютное совершенство, абсолютная полнота Бытия. Николай Лосский говорит об этом следующим образом:
«Искать определения добра, кроме указания на Само Добро («Благо». — В.Л.), нельзя, потому что Добро первично... всякое маленькое производное Добро становится таковым через причастность Самому Добру [15, с. 32, 355].

Все причастное Добру («Благу») как абсолютной полноте Бытия содержит оправдание своего бытия и его заслуженность. Отметим также, что отношение Человека к «Благу» приобретает характер ценности. Таким образом, помимо свободы либо следовать, либо не следовать Бытию-дающему мы можем говорить о том, что еще существует свобода выбора — как следовать. Только учитывая этот аспект, мы вправе говорить о Духовном Бытии, а следовательно, и о Духовной экзистенции, как об

экзистенции, причастной Духовному Бытию. Духовная экзистенция, раскрываемая Франклом, в этом смысле ближе к позиции Марселя и Лосского, нежели Хайдеггера.

Для того, чтобы еще ближе подойти к основной теме нашего рассмотрения — «духовной экзистенции», воспользуемся Методом конкретного приближения Габриэля Марселя [19], согласно которому мы можем постепенно приближаться к искомому , задавая вместо объективирующего вопроса «что?» эксплицирующий вопрос «как?».

На этом пути мы, во-первых, можем заметить, что Франкл не дает своим пациентам готовых решений, а пытается инициировать процесс нахождения каждым из них своего, единственно возможного для него смысла, неоднократно указывая, что смысл человеку задан, он его лишь открывает, т.е. отвечает на требование своей бессознательной духовности, которая в то же время не только его духовность, ибо трансцендентна по отношению к нему и потому не может быть полностью определенной и познанной.

Во-вторых, мы можем заметить, что духовная экзистенция, свободно осуществляющая себя в духовных актах, всегда есть трансценденция, т.е. выход за пределы самого себя. Не случайно излюбленными темами экзистенциально ориентированных философов и психологов являются такие духовные феномены, как «Встреча», «Диалог», «Любовь», «Экзистенциальная коммуникация». На этом очень важно акцентировать внимание, поскольку до сих пор проблема соотношения Человек — Бытие рассматривалась в плоскости Личностное — Надличностное. Обращение к теме Другого «Ты» (см. [8, с. 15–120, 157–227]) выводит нас совершенно в иной план или даже уровень рассмотрения исследуемого вопроса. Человеческие существа попадают в некое пространство (назовем его духовным пространством) где они ощущают себя едиными друг с другом и не только друг с другом, а также еще с чем-то неизмеримо большим, чем они сами: «Где двое собраны во Имя мое, там и Я среди них». Теперь мы уже говорим не столько о «Духовной экзистенции» отдельного индивидуума, сколько о «Духовном бытии».

Дух, однако, обитает не только на «встречах» в ходе «экзистенциальной коммуникации» (что, безусловно, легче почувствовать на личном опыте), а «веет, где хочет». И ощутить его веяние мы также можем в объективациях Духа, являющихся нам в виде произведений культуры, которые, по словам Н. Гартмана «словно капсулы, проносят и сохраняют духовные ценности» [11, с. 647]. Что это за произведения и каким образом они могут сохранять и проносить духовные ценности? Тему произведений искусства как своего рода инструментов про-изведения нового личностного духовного опыта развивает, опираясь на раннего Выготского, А.А. Пузырей [22]. Ярко и образно отражена эта тема у М.К. Мамардашвили, когда он говорит о произведениях искусства как об «органах рождения» новых духовных состояний:

«...Произведения искусства, заключенные в картинах, в музыке. Но не только, еще чаще ими являются произведения искусства в наших душах, произведения искусного труда. Тема искусства и труда важна для понимания самой сущности таких органов. В частности, человеческое зрение как зрение индивида есть рожденное каким-то органом, но этот орган не просто анатомический глаз; чтобы видеть, надо уметь видеть, в нас

должно родиться искусство видения, ибо только так рождаются красота, честь, любовь, храбрость, мужество» [18].

Прояснив ситуацию с духовностью и обнаружив ее неразрывное тематическое единство с ценностями, перейдем к собственно экзистенциальной точке зрения . Экзистенциальная точка зрения как таковая предполагает наличие трагического несоответствия между тем, что человек есть, и тем, чем он должен быть, чтобы быть самим собой во всей полноте своего существа. Экзистенциальная точка зрения не родилась вместе с Кьеркегором (экзистенциальной философией). Мы можем ее обнаружить в учении Платона о трагическом существовании человеческой души, покинувшей свою родину — царство чистых сущностей, у Блаженного Августина, выразившего в «Исповеди» неутолимую жажду чистоты и совершенства, у Данте, раскрывшего глубочайшие пласты человеческого саморазрушения и отчаяния, у Ницше в его яростном стремлении к совершенному сверхчеловеку, у Канта в его величественном пафосе нравственного совершенства.

А что же тогда означает точка зрения духовной экзистенции? В чем ее отличие от просто экзистенциальной точки зрения? На примере Марселя и самого Франкла мы можем уловить некий новый оттенок, который привносит в экзистенциальную точку зрения духовный элемент. Несмотря на то, что духовность также не объективируема, как и экзистенция, она привносит свой особый тон и настрой, свою особую мелодию в человеческую экзистенцию. Этот тон и настрой мы находим в отражении жажды полного совершенного бытия, которая находит свое выражение в понятии Блага, Добра. Неизбежный при этом момент ценностного отношения рассматривается не в аксиологической, а в онтологической плоскости. В этом смысле если «Я» и находится у истоков ценностей, то лишь постольку, поскольку последние, по меткому выражению Хайдеггера, коррелятивны «недостаточному», неподлинному бытию, т.е. совершенной по отношению к бытию редукции. Хайдеггер сравнивает ценность с горизонтом, в котором разворачивается само бытие.

Таким образом, ценности избавляют нас от амбивалентности Дао и открывают путь в культурное пространство. В этом пространстве мы встречаемся с про-изведениями , которые производят на свет духовные состояния в нас самих. Про-изведения являются носителями ценностей, но не в том смысле, что ценности в них заключены как в капсулах, поскольку нельзя в капсуле заключить горизонт. Скорее мы можем говорить о том, что произведения культуры с ценностями связаны, соединены, а в свою очередь связь ценности со смыслом открывает широкие возможности использования произведений искусства (в том смысле, в котором их понимал М.К. Мамардашвили) в психотерапевтической практике. В отношении логотерапии Франкла, наконец, становится понятным тот субстрат, который может явиться пространством встречи человека с необъективируемой духовностью, топосом открытия новых смыслов. При этом про-изведение должно пониматься более широко, нежели только произведение искусства, элементы такого про-изведения мы можем обнаружить, к примеру, и в сократическом диалоге психотерапевта, в целостном процессе групповой терапии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л. Рубинштейна «Человек и Мир» // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 130–143.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
3. Бибихин В.В. Мир. Томск, 1995.
4. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М., 1999.
5. Братусь Б.С. К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997. № 5.
6. Братусь Б.С. Начала христианской психологии. М., 1995. С. 123–134.
7. Братусь Б.С. Опыт обоснования гуманитарной психологии // Вопросы психологии. 1990. № 6.
8. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995.
9. Воробьева Л.И. Гуманитарная психология: предмет и задачи // Вопросы психологии. 1995. № 2. С. 19–30.
10. Выготский Л.С. Психология искусства. Ростов н/Д: Феникс, 1998.
11. Гартман Н. Проблема Духовного Бытия. Исследования к обоснованию философии // Культурология. XX век: Антология. М.: Юрист, 1995. С. 608–648.
12. Камю Альбер. Творчество и свобода: Сборник: Пер. с франц. М.: Радуга, 1990.
13. Летуновский В.В. Экзистенциальная парадигма и проблема понимания // 5 Международная конференция «Психология, педагогика и социология чтения»: Материалы сообщений. М., 2001.
14. Летуновский В.В. Экзистенциальный анализ. Перспективы метода в психологической практике // 1 Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии: Материалы сообщений. М., 2001. С. 28–32.
15. Лосский Н.О. Ценность и Бытие. М., 2000.
16. Мамардашвили М. Лекции о Прусте. Психологическая топология Пути. М., 1995, С. 9.
17. Мамардашвили М. Психологическая топология Пути. СПб., 1997.